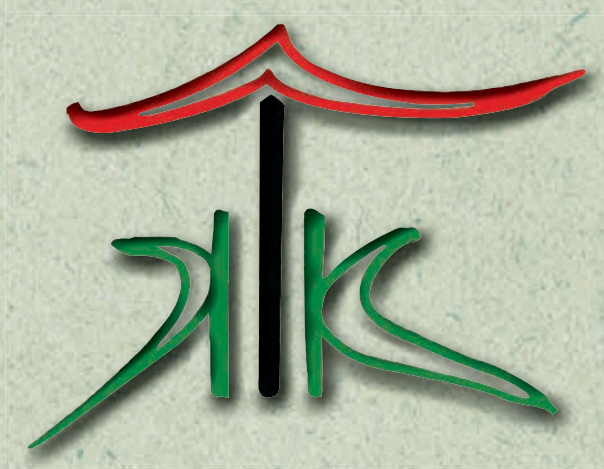


„Közel, s Távol” III.



*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiából
2013*

„KÖZEL, S TÁVOL” III.

Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból
2013



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTERIUMA

OKTATÁSKUTATÓ
ÉS FEJLESZTŐ
— — INTÉZET



Nemzeti
Tehetség Program

A kiadvány „A felsőoktatásban működő minősített szakkollégiumok támogatása”
című pályázat keretében (NTP-SZKOLL-13-0030) valósult meg.

A tanulmányokat lektorálták:

Birtalan Ágnes (5, 11), Erdélyi Ágnes (18), Farkas Ildikó (16, 19),
Hasznos Andrea (1, 2), Iványi Tamás (3,4), Kiss Gabriella (15),
Máté Zoltán (13, 14, 21), Mecsi Beatrix (6, 17, 20), Ruzsa Ferenc (12),
Salát Gergely (9, 10), Szabó Balázs (7), Varrók Ilona (8)

Eötvös Collegium

Budapest, 2014

Felelős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója

Szerkesztő: Takó Ferenc

Copyright © Eötvös Collegium 2014 © A szerzők

Minden jog fenntartva!

Nyomdai kivitel:

Felelős vezető:

ISBN 978-615-5371-18-9

Tartalomjegyzék

| | |
|---------------------------|---|
| Szerkesztői köszöntő..... | 7 |
|---------------------------|---|

EMBEREK ÉS TÖRTÉNETEK

| | |
|--|-----|
| 1. HEVESI KRISZTINA | |
| Az EA 10016/1-es papirusz és párhuzamainak szerepe | |
| a deir el-medinei szatirikus alkotások között..... | 13 |
| 2. KÖVI FRANCISKA | |
| Kambüszész és Dareiosz Egyiptom-politikája | |
| Hérodotosz alapján | 29 |
| 3. DUDLÁK TAMÁS | |
| Mohamed próféta elküldése – Ibn Hišām tudósítása alapján | 37 |
| 4. OROSZI GYÖNGYI | |
| Műfajok találkozása az Ezeregyéjszakában | |
| A tündérmese és a szerelmi történet világa | |
| a Qamar az-Zamán története című mesében | 57 |
| 5. KÁPOLNÁS OLIVÉR | |
| Távoli kapcsolat a közeli ellen – Nurhaci első káni címe | 79 |
| 6. VÖRÖS ERIKA | |
| Az anyagi és a transzcendens világ egysége | |
| a Tenkawa-szentély Benzaiten-kultusza alapján | 95 |
| 7. CSENDOM ANDREA | |
| A könyv szerepe az Edo-kori társadalom átalakulásában..... | 125 |
| 8. NYESTE ZSOLT | |
| Az emberi kapcsolatok Higuchi Ichijō műveiben..... | 155 |
| 9. ALMÁDY BERTALAN | |
| A konfucianizmus újjászületése a modern Kínában | 169 |
| 10. RIGÓ MÁRTA | |
| Kína puha hatalma és retorikája a külkapcsolatok | |
| fejlesztésében | 179 |
| 11. SZÁLKAI KINGA | |
| Törökország és Közép-Ázsia kapcsolatainak alakulása | |
| a Szovjetunió felbomlását követően..... | 189 |

NYUGAT ÉS KELET

| | |
|---|-----|
| 12. PÖLT L JÁNOS | |
| A logika és a tapasztalás viszonya Keleten és Nyugaton | 205 |
| 13. SÁGI ATTILA | |
| A rangaku-tudomány hatása a japán nyelv kutatásra | 223 |
| 14. SAMU VERONIKA | |
| A japán–angol nyelvi kontaktus a Meiji-restaurációban: A yokohamai pidzsin | 243 |
| 15. DOMA PETRA | |
| Verne Japánban. <i>A 80 nap alatt a Föld körül</i> japán adaptációja..... | 259 |
| 16. TÓTH TAMÁS | |
| A Kelet–Nyugat dichotómia Baráthosi Balogh Benedek <i>Dai Nippon</i> című művében..... | 267 |
| 17. DÉNES MIRJAM | |
| Egy tárlat és ami mögötte van: Az 1911-es Japán kiállítás az Iparművészeti Múzeumban | 279 |
| 18. TAKÓ FERENC | |
| Max Weber konfucianizmus-interpretációja és helye az európai Kína-recepció történetében | 297 |
| 19. LOSONC CSONGOR | |
| Nemes Ödön emlékezete..... | 313 |
| 20. FARKAS GYÖRGY | |
| Kapcsolati háló. Jissōji Akio ún. buddhista filmtrilógiájának vizsgálata a kapcsolat fogalma felől | 325 |
| 21. SZÁJLI KRISZTINA | |
| A japán pop kultúra hatásai a mai nyugati kultúra fiatal női fogyasztói társadalmára | 347 |
| Szerzőink | 369 |

Dudlák Tamás

Mohamed próféta elküldése – Ibn Hišām tudósítása alapján

Talán közhelynek tűnik, de soha nincs túl késő a változáshoz. *Muḥammad ibn ʿAbdallah*, VII. századi kereskedő életében ez 610-ben, 40 éves korában következett be. Bár a források szerint tulajdonságaival addig is kitűnt korának átlagemberei közül, hosszú időn keresztül azonban mégsem érezte saját – az emberek megváltoztatását célzó – elhivatottságát. Pedig a fiatal Mohamed nemcsak igaz és megbízható (*al-ʿamīn*) embernek számított,¹ hanem okos is volt: érzékeny volt korának problémáira, s látta a pogány kori (később csak *ḡāhiliyya* néven, a tudatlanság korának aposztrofált időszak) Arábia és főként közvetlen környezete, Mekka társadalmi feszültségeit. (Maga Mohamed is a várost vezető törzs, a *Qurayš* egyik elszegényedett ágából származott.) Mohamed 40 éves korára – kortársaihoz képest – világlátott embernek számított, kereskedelmi tevékenysége révén pedig az Arab-félsziget nyugati partvidékén tevékenykedett, de – a hagyomány szerint – eljutott az akkor a Bizánci Birodalomhoz tartozó Szíriába is. Mohamed negyvenedik életévében már tizenöt éve élt együtt feleségével, a nála idősebb asszonnyal, *Ḥadiġā*-val. A negyvenedik életév az ő elhivatásának éve, s ebben áll a változás – nemcsak Mohamed életében, hanem az egész világot illetően is.²

¹ Egyesek mint *Abū-l-Qāsim* emlegetik, ami arra utal, hogy megosztotta vagyonát a szegényekkel.

² Érdekes módon a 40-es szám az arabban nem pontosan mindig negyvenet, hanem egy nagyon nagy számot is jelölhet (ld. Ali baba és a negyven rabló története az Ezeregyéjszakában, de ugyanezt a jelenséget a török nyelvben is megfigyelhetjük). Mohamed életében nem készültek róla eredeti, máig fennmaradt feljegyzések (a történetésekről a Korán, a Próféta életrajzok és az ún. *ḥadiṯ*-ok és *sunna*-k [hagyományok és cselekedetek feljegyzései] alapján értesülünk), gyermekkoráról pedig még kevesebb információnk van. Születését is mitikus fátyol borítja, nem nyilvánvalóan a kegyes hívek által később formált történet. Ezek alapján Mohamed születését a híres-neves 570. évre teszik, amit akkoriban az „elefánt évének” neveztek, minthogy az etiópok Mekka elleni támadása kapcsán a helyiek akkor láttak először elefántot. A támadást csodás körülmények között verték vissza (valószínűleg járvány pusztított az ellenséges hadseregben),

A következőkben ezt a fordulópontot a lehető legtöbb aspektusból kívánom megragadni, s ehhez szolgál kiindulási pontként az *Ibn Hišām* (megh. 833) által lejegyzett, általam a függelékben fordításban közölt szövegrészlet. *Ibn Hišām* próféta-életrajza (*sīrā*-ja) az általa sokszor idézett *Ibn Ishāq* (megh. 767) művére támaszkodik, amely elveszett és csak ebben a formában, valamint *Tabarī* (megh. 923) történetíró átdolgozásaként maradt meg. Mellettük még a klaszikus iszlám kor más történetírói is megörökítették Mohamed élettörténet: *Muḥammad ibn Saʿd* (megh. 845) és *Muḥammad ibn ʿUmar al-Wākidī* (megh. kb. 820). A Mohamedre vonatkozó életrajz-irodalom az iszlámban hasonló szerepet tölt be, mint a kereszténységben az evangéliumok. Mohameddel kapcsolatban azonban jóval több személyére, mindennapjaira vonatkozó feljegyzéssel van dolgunk, s ezek által sokkal inkább történeti kontextusban látjuk a Prófétát, mint Jézust – persze a gyermekkorra vonatkozóan itt is adathiánnyal küzdünk. Úgy tűnik azonban, hogy a csodás történeteik ellenére az említett források megbízhatóak, minthogy az arab történetírás azon gyakorta alkalmazott módszerét veszik elő, hogy egymás mellett párhuzamosan tárgyalják egy adott történet egymástól eltérő változatait is. Sőt, olykor még a Mohamedre nézve nem éppen hízelgő történeteket is felvonultatnak.³

A szöveg tartalmi részei

Ibn Hišām mohamedi revelációra vonatkozó tudósítása tartalmilag négy részre különíthető el. Az első részben Allah és a próféták szövetségkötéséről olvashatunk, mely meglehetősen jogi színezetben van feltüntetve, minthogy a szöveg szerződésről beszél.⁴ Isten megegyezik a prófétákkal Mohamed isteni küldetésével kapcsolatban, és arról, hogy tőlük is megkaphassa majd a támogatást (ez leginkább Mohamed eljövételének előkészítését jelenti, vagyis azt, hogy

s erre később a Korán is hivatkozik mint „isteni beavatkozásra”, aminek arra kellene sarkallnia a gazdag és élvhajász mekkai gazdagokat, hogy térjenek meg Allah vallására (ld. Korán 105. [Elefánt] szúra). Mindenesetre érdekes, hogy Mohamed bizonytalan születési időpontjának 570-re datálásával életének kinyilatkoztatás nélküli, vagyis pogány periódusa éppen 40 év, ami szimbolikusan nagyon hosszú időszakra utalhat.

³ Karen ARMSTRONG, *Mohamed. Az iszlám nyugati szemmel*, Bp., Európa, 1998, 66–67. A leghírhedtebb ilyen történeteket a *Tabarī*-féle *sīra* örökölte meg. Eszerint Mohamed 610 után, miután mozgalma elszigetelődni látszott, a mekkaiak megnyerése érdekében még a – kezdetől fogva hirdetett – szigorú monoteista alapelveket is hajlandónak mutatkozott feladni. A változtatás állítólag a Sátán sugalmazására történt, s a betoldás ennek értelmében a Korán 53. szúrájának 19–20. verse után jelenik meg.

⁴ Ennek a vallási adok-kapok (*do ut des*) szemléletnek a legismertebb párhuzama az ókori római vallásban is megfigyelhető.

az előtte lévő próféták megjósolják az utolsó próféta – a „próféták pecsétjének” – eljövetelét). A bevezetés hosszas fejtegetése tulajdonképpen Mohamed küldetésének isteni megalapozottságát hivatott biztosítani.

A szöveg második tematikai egysége számos hagyományt (*hadīt*-t) vonultat fel, melyek a revelációval kapcsolatos előzetes információkat tartalmaznak. Több tudósításból is megtudjuk, hogy az isteni pillanat Mohamedet magányában érte, valamikor hajnalban, *ramadān* hónapban. Egy érdekes adalék szerint Mohamedhez az isteni hang – köveken keresztül – már a Korán kinyilatkoztatásának megkezdése előtt is szólt.

A sorsdöntő látomásról tudósító *hadīt*-t tekinthetjük a szöveg központi részének. Itt is hosszas előkészítő szakasszal van dolgunk, melyben a korábban már leírtak újra megerősítést kapnak. Megtudjuk, hogy Mohamed is gyakorolta a Kába-kő kultuszát, s gyakran töltötte idejét magányos elmélkedésekkel a *Hirā'*-hegyen, ahová feleségével, *Ḥadiġā*-val kivonult. Ezen hagyomány hitelességét az is biztosítja, hogy *Ibn Hišām* nem *‘Āiśā*-ra, Mohamed későbbi feleségére hagyatkozik, mint ahogyan azt a *Tabarī*-féle változat teszi.⁵ *‘Āiśa* ugyanis kevésbé megbízható hagyományozó, tekintve, hogy 610-ben az események idején még csak nem is élt.⁶ *Tabarī* változatában egyébként Mohamed annyira megrémül az „Igazságtól”, hogy félelmében azon gondolkodik, hogy leugrik a hegyi szitről. A félelem természetesen *Ibn Hišām* változatában is tetten érhető, s közös az a motívum is, hogy a kinyilatkoztatástól megrázott Mohamed feleségénél keres menedéket. *Tabarī*-nál viszont jóval rövidebb az isteni küldetésre felszólító és gyözködő szakasz, illetve maga a kinyilatkoztatás is csak megkurtított formában szerepel. Mindenesetre *Ibn Hišām*-nál ugyancsak megtaláljuk a történet lezárásaképpen azt részt (szövegünk 4. egysége), mely az iszlámra való első két megtérésről ad számot. Az első természetesen *Ḥadiġa* esetét jelenti, hiszen Mohamed beszámol neki az eseményekről, s az asszony kiáll mellette és kintartásra biztatja férjét ezen nehézségek közepette. A második megtérő neve *Waraqa ibn Nawfal*, *Ḥadiġa* unokatestvére, aki ismeri a keresztény és zsidó szent iratokat (valamilyen szinten maga is keresztény) és Mohamedben ráismer új prófétájára, s dicső jövőt jósol neki.

⁵ A *Tabarī*-féle hagyomány szavahihetőségét *‘Āiśa* megbízhatóságának kérdése mellett más tények is megkérdőjelezik. Így például Gábrriel említése anakronizmusnak tűnik (ez *Ibn Hišām* változatában is felbukkan), hiszen az arkangyal csak Mohamed 622 utáni, ún. medinai korszakában jelenik meg mint a kinyilatkoztatások közvetítője. Ugyancsak a medinai időszakra jellemző a Próféta által tartott böjt, mely azonban *Tabarī* változatában mint a vallási ájtatosság formája jelenik meg. SIMON Róbert, *A Korán világa*, Bp., Helikon, 1987, 402.

⁶ *Uo.*, 401–402.

A *ḥadīṭ*-ok és *sunná*-k⁷

Goldziher Ignác meghatározása szerint a hagyomány

Muhammed szó szerinti nyilatkozatát tartalmazza valamely kétes kérdésről, akár a dogma, akár a jog, akár az erkölcsstan körébe vág, akár pedig a magándologra vonatkozik, eredetileg *ḥadīṭ* a neve. Ez a szó annyit jelent, mint ujság, hír.⁸

Tágabb értelemben azonban muzulmán hagyomány alatt két dolgot értünk: egyrészt a már említett – Koránon kívüli – megnyilatkozásokat (*ḥadīṭ*), másrészt pedig azt a szokásjogot, cselekvést (*sunna*), melyet a Próféta adott körülmények között alkalmazott. Ezek létjogosultságát erősíti meg a Korán is (33, 21): „Allah küldöttében pedig szép példaképek van.” A *ḥadīṭ*-ok különleges vallásos tisztelettel körülvett fajtáját az ún. *ḥadīṭ qudsī*-k (szent hagyományok) adják, melyek kiemelkedő szerepe onnan származik, hogy ezek ugyanúgy Isten kinyilatkoztatásait tartalmazzák, de Mohamed próféta megfogalmazásában.

A *ḥadīṭ* és a *sunna* – a Korán után – a második kanonizációs réteget alkotja az iszlám vallásos szövegekpuszban, s a muzulmán vallásjog alapforrásai közé tartozik. Minthogy maga az iszlám mint új társadalmi rend is vallási alapon nyugszik, azon belül minden véleményformáló tekintélynek ugyancsak vallásos megalapozottságúnak kell lennie.⁹ *al-Ġazālī*, neves teológus írja *Ihyā ‘ulūm ad-dīn* (A vallástudományok megújítása) című könyvében

Ha a próféta tradíciója nem világítaná meg a Könyv [a Korán] homályosságait, úgy botorkálnánk a sötétségben, mint a vak tevé.¹⁰

Formáját tekintve egy *ḥadīṭ* a következőképpen nézhet ki:

Azt mondta Ibn Ishāq, hogy említette (hagyományozta) Zuhri, aki ‘Urwa ibn Zubayr-ra, ő pedig ‘Āišá-ra hivatkozott, aki elmesélte, hogy az első dolog, amivel Allah küldötte – béke legyen vele – elkezdte (Allah) a prófétaságot,

⁷ A fejezet az alábbi tanulmány részleges felhasználásával készült: DUDLÁK Tamás, „Szent szöveg, imádság és vallási kommunikáció az iszlámban”. NÉMETH Patrik (szerk.): *Otthonunk az ELTE – Az Eötvös Loránd Tudományegyetem kollégista hallgatóinak tanulmánykötete*, Bp., 2012.

⁸ GOLDZIHÉ Ignác, *Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből*, MTA Könyvkiadó, 1881, 104.

⁹ *Uo.*, 106.

¹⁰ Idézi GOLDZIHÉ, *i.m.* 101.

az volt, amikor Allah kegyes akart lenni hozzá és irgalmas akart lenni a szolgálaihoz (ti., a későbbi muszlimokhoz), s igaz látomást (*ar-ru'yā aš-šādiqa*) (mutatott nekik).¹¹

Ebből a példából világosan kitűnik egy hagyomány két jellegzetes része: a *matn* és az *isnād*, vagyis a konkrét szöveg, az előírás és annak alátámasztása egy konkrét személyekből álló, Mohamedig visszavezethető ún. hagyományozási láncsal (*silsila*). Ez az aggályosság (vagyis a történet szájról szájra járásának felsorolása), mely vizsgált szövegünk esetében is megfigyelhető, egyrészt természetes módon minden vallási témájú íráshoz köthető (főleg ha az a muszlimok számára ennyire fontos történelmi pillanatról ad hírt), másrészt pedig ezzel összefüggésben a közölt tények hitelességének alátámasztását szolgálja. Így például a szerző, *Ibn Hišām* is gyakran hivatkozik ismert nevekre, sőt még törzsüket is megjelöli, vagy adott esetben megadja, hogy a hagyományozó melyik törzs védelme alá húzódott kliens (*mawlā*).¹² Ám olykor elegendőnek bizonyul csupán a közlő megbízhatóságát jeleznie: „... hivatkozva az *ahl al-‘ilm*”-re, aki a tudósok közül utal valakire, aki a hagyományok jó ismerője.¹³ Goldziher szerint a hagyományok vizsgálatakor mind a *szilsila*, mind pedig a *matn* tudományos kritika alá kell essen.¹⁴ Germanus Gyula ennek ellentmondva azt állítja, hogy itt nem szövegkritikáról van szó, mert egy állítás valótlansága még nem lehetett kizáró ok a *hadīṭ* hitelessége szempontjából,¹⁵ így a hagyományok közé nem ritkán csodás epizódok is bekerültek. Ezen persze nem kell csodálkozni, hiszen ezek az elemek a szövegkorpusz nem világi jellegét erősítették.

A hitelesség kérdése tehát kulcsfontosságú, még ha azt az iszlám első évszázadaiban nem is mai fogalmaink szerint értették: akkoriban ugyanis egyre-másra születtek a különféle érdekeknek megfelelő történetek; sokszor kérdéses hiteletű hagyományokat próbáltak felhasználni egy-egy tett előzetes vagy utólagos igazolásaként. Mind a szunnita, mind a síita iszlám formálódásának idejében (VII–X. század) mindkét „párt” saját álláspontját akarta kodifikálni

¹¹ Az itt bemutatott példa a függelékben közölt forrásszövegből került kiemelésre.

¹² Szövegünkben ez a jelenség a következő helyen érhető tetten:

„Azt mondta *Ibn Ishāq*, hogy hagyományozta neki *Wahb bin Kaysān*, a *Zubayr* klán *mawlā*’-ja [törzsbe befogadott külső tag], aki hallotta ‘*Abdallāh bin az-Zubayr*’-t, amint mondja ‘*Ubayd bin ‘Umayr bin Qatādā*’-nak – aki a *Layṭ* törzsből való –: ‘Mesélj nekünk, ‘*Ubayd*, miként kezdődött a Próféta – béke legyen vele – kiválasztása a prófétaságra (*nubuwwat*), amikor eljött hozzá Gábiel?’ – kérdezte *Wahb*.”

¹³ Az említett *silsila* a Mohamed útjába eső beszélő kövek története alátámasztásaként áll.

¹⁴ GOLDZIHHER, *i.m.*, 120.

¹⁵ GERMANUS Gyula, *Az arab irodalom története*, Gondolat, 1979, 125–126.

mesterségesen előállított hagyományokkal. Így a siíták például elvetnek minden olyan hagyományt, melynek a továbbadói nem Ali (a Próféta fogadott fia) családjából való személyek, minthogy a legjelentősebb *hadīt*-uk szerint Mohamed halála előtt *Ġadīr al-Ḥumm*-nál megjelölte örökösének Alit. Emellett náluk megjelennek a végső soron nemcsak Mohamedre, hanem Alira mint az isteni tudás Mohameden túli forrására visszavezetett hagyományok is. A kanonizáció szélsőséges példája lehet az a tény, hogy a „Miatyánk” kezdetű keresztény ima ugyancsak fellelhető megfelelően hitelesített *hadīt*-formában.¹⁶

Jelen szövegünk esetében szintén lehetséges ezt az utólagos kreációt tetten érni, vagy legalábbis felfedezni bizonyos gyanút a hagyományozás céljait illetően. Az imént (a lábjegyzetben) említett hagyományozási lánc arról a történetről ad számot, amikor Mohamed egyedül lévén a természetben, fák és kövek mellett haladt el, s tipikusan muszlim köszöntést (*as-salām ‘alaykum*, Isten küldötte) hallott, s amikor körbenézett, senkit sem látott maga körül, csak a fákat és a köveket. Ez a hagyomány nyelvtanilag egészen pontosan kifejezi, hogy a kövek adtak ki magukból hangot. Bár Allah is szólhatott a kövek által, a történet meglehetősen pogány ihletésű, s éppen ellentétben áll a Mohamedről szóló, a Koránban fellelhető állításokkal, miszerint ő különbözik a csupán dzsinnek által megszállt különféle jósoktól és költőktől (pl. 7,154; 23,70; 34,4), akik ekkoriban igen jelentős számban voltak jelen szerte Arábiában.

A szöveg az előbb említett köszönési forma mellett egyébként is tele van ma is használatos muszlim szófordulatokkal (*mā sā’a Allāh* – ahogyan Isten akarja), valamint a legjellegzetesebb formula az Isten küldötte (*rasūl Allāh*) állandó kifejezés (a Mohamed név helyett ez az alkalmazott megszólítás a Próféta(t) illetően) mellett minden alkalommal megjelenő *ṣ-l-l-c*-m rövidítés, ami a *ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam* (szokásos fordítása: béke legyen vele / *peace be upon him*) kifejezés egyszerűsített formája. Nyelvileg még kiemelendő egy tipikusan Koránra utaló formula a szöveg elejéről („az egész világ” kifejezés – *‘ālimīna*), mely Mohamed küldetését magasztos kontextusba helyezi, s megadja neki az emberiség és az egész világ támogatását. Ugyanakkor ez a kifejezés arra is utal, hogy Mohamed elhívása kapcsán már a kezdettől fogva közvetlen környezete megváltoztatásánál nagyobb méretekben gondolkodott.¹⁷

¹⁶ GOLDZIHNER Ignác, *Előadások az iszlámról*, Bp., Katalizátor, 2008, 55.

¹⁷ Az *‘alamūn* „nem más, mint a legtagabb értelemben vett emberiség.” GOLDZIHNER, *Előadások...*, i.m., 42.

Természetesen jól felismerhető, hogy az olvasásra való többszöri felszólítás után, amikor Mohamed végül engedelmeskedik Gábrrielnek, a Korán 96. [Vérrög] szúrójának első sorait idézi: „Hirdess Urad nevében, aki teremtett, vérrögből teremtette az embert. Hirdess! A te Urad a legnagyobbaké, aki író-tollal tanított, megtanította az embert arra, amit nem tudott.”¹⁸

A prófétaság az iszlámban

Muhammed nem volt az arab nép géniusának kifejezése, hanem épen ellentéte; tana nem az arab társadalom addigi fejlődésének eredménye, hanem egyszerűen mind annak czáfolata és tagadása, a mit az arab nép géniusának ismerünk.

– írja Goldziher Ignác.¹⁹ Mohamed tevékenysége valóban szembement saját korának viszonyaival. A *gāhiliyya* kori Arábiát ugyanis a korabeli világ az istentelenség földjének tartotta, ahol a törzsek képesek még saját istenük bálványát is elfogyasztani, amennyiben az nem segített nekik. A pogány arab törzsek gyakran évtizedekig tartó vérbosszú hadjáratokban pusztították egymást, s bár bár módon egyesek saját lányukat élve temették el. Súlyos vádpontok ezek, melyeket a későbbi muszlim emlékezet is csak felerősít, elmélyítve a szakadékokat az iszlám vallásossága és a régi idők erkölcstelensége között.

A nomád törzsi társadalommal együtt járó kevés pozitívumot jelentette az ún. *muruwwa*, mely jelenséget a férfiasság, bajtársiasság és vendégszeretet szavakkal fordíthatunk. A VII. század folyamán azonban az Arab-félsziget egyik legdinamikusabban fejlődő városában, Mekkában ezen az erkölcsi elven is csorba esett. A gazdagabb mekkai családok ugyanis megvetették törzsük szegényebb tagjait, holott a törzsi értékrend alapján velük szolidaritást kellett volna vállalniuk. A hagyományos társadalmi viszonyrendszer azonban itt már felbomlóban volt: a városlakó mekkaiak életének központi kérdésévé a pénzszerezés vált, az erkölcsiség másodlagos szerephez került. Ez volt az az indítók, ami Mohamedet küldetése elvállalására készítette.

Mohamed fellépése egyfajta spirituális nyugtalanságból fakadó űrt töltött ki.

Mert bár Allah szemmel láthatólag különleges kegyre emelte a koraisi-tákat [*Qurayš* törzs], sohasem küldött közéjük Ábrahámhoz, Mózeshez

¹⁸ Ld. Simon Róbert Korán fordítását. E hagyomány – a muszlimoknál általánosan elfogadottnak megfelelően – a Korán legrégebben keletkezett részét adja Mohamed szájába. SIMON Róbert, *A Korán világa*, Bp., Helikon, 1987, 401.

¹⁹ GOLDZIER, *Az iszlám...*, i.m., 5.

vagy Jézushoz hasonló hírnököt, mint ahogy az arabok nem rendelkeztek anyanyelvükön szent iratokkal sem.²⁰

Pedig éppen a VII. században a Termékeny Félhold felől megnyíltak Arábia felé a közvetítő csatornák, s a kereskedelmi utakon az árukon kívül más gondolkodású emberek és szokatlan ideológiák is érkeztek. Ez utóbbiak azonban különféle politikai erők nem várt befolyását is magukkal hozták. A korszak két nagy birodalma, Bizánc és Perzsia ugyanis a félszigetet nagyhatalmi küzdőtérnek tekintette, s e küzdelem részeként vallási beállítottságuknak is erőszakkal próbálták meg érvényt szerezni, ami bizalmatlanságot okozott az arabok körében a kereszténységet, a zoroasztrianizmust és a judaizmust illetően. Mégis, e vallások képviselői egyre nagyobb számban képviselték magukat Arábiában.

Voltak azonban olyanok, akik a magányt választva személyes vallásosságuk kialakítására törekedtek, mely vallásosság erősen táplálkozott a kinyilatkoztatott vallások által kialakított hagyományból.

Olyan kedélyállapotokról volt szó, amelyek félreismerhetetlenül monoteista meggyőződés és aszketikus életvitel irányába mutattak. Néhány ilyen férfiú nevét megőrizte a történelmi hagyomány. Lényeges azonban, hogy az uralkodó állapotok iránt táplált csendes ellenkezésük nem párosult a lélek benső erejével és ama szükségletével, hogy a tömegeket megnyerjék a meggyőződésüknek. Jámbor, önzetlen hitvallók voltak, akikből hiányzott a lelki ösztönzés a profétikus hivatáshoz.²¹

Korabeli elnevezésük a *hanīf* volt, egyik legismertebb képviselőjük pedig a már említett *Waraqa ibn Nawfal*, az iszlám második híve, aki nyilvánvalóan az *Ibn Hišām* által közölt történetbe azért került be, mert értett a vallási jelenségekhez, s mint ilyen kimondta a döntő szót: Mohamed népének (*umma*) profétája, akit Isten küldött.

Egy másik hanīf, *Zayd ibn ʿAmr*, egy hagyomány szerint egy keresztény szerzetestől jóslatot kapott egy arab próféta jövőbeni eljövételéről. A keresztény iratokból ugyanis a vallásilag műveltebb arabok – így a *hanīf*-ok – számára is kitűnt, hogy Jézus a feltámadása után a vigasztaló megérkezésére tett ígéretet (a keresztény értelmezés szerint ez a Szentlélek). „Az evangéliumok szír fordításában a „vigasztaló”-t a *munahhema* szóval adták vissza, s benne Mohamed

²⁰ Karen ARMSTRONG, *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Bp., Európa, 1996, 173.

²¹ GOLDZIHNER Ignác, *Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok 1–2.*, Bp., Gondolat, 1981, 2. köt., 781.

neve köszönt vissza. Más keresztény arabok a *Paraklétosz* helyett *periklytosz*-t olvastak, melynek arab megfelelője „*Aḥmad*”. Ez az Arábiában gyakori név a Mohamedhez hasonlóan annyit tesz, „az, akit dicsérnek”.²² A prófétai legitimáció ezen formája a Koránban is megtalálható, s jelen szövegünkben is helyet kap, amikor *Ibn Hišām* arról beszél, hogy Isten az eddigi prófétákkal előkészítette az utat Mohamed számára. Ezt a keresztények és zsidók (ahogy a szöveg utal rájuk: *ahl al-kitābayn*, vagyis „a két könyv népe”, a Tórát és az Evangéliumoké) is igaznak vélték és elfogadták. A muszlim álláspont szerint azonban később a keresztény egyház megszervezésekor a hívek megamisították Jézus üzenetét.

Muszlim vallástudósok általában megkülönböztetik a „prófétát” (*nabī*) és a „küldött”, vagy „hírvivő” (*rasūl*) szavakat. E két kategória mellett a Korán Jézust mint *masīḥ*-ot (Messiást) emlegeti. Az életrajzíró *Ibn Szāʿd* (megh. 845) a *rasūl*-ok számát 315-re (beleértve Mohamedet is), míg a *nabī*-k számát ezerre teszi. Más muszlim források szerint azonban a próféták száma eléri a 224 000-et.²³ Mohamed egyébként több próféta-társával is találkozott ún. „égi utazásáról” (*miʿrāḡ*) szóló *ḥadīṭ*-ban, mely hagyományban az ismertebb próféták hierarchiájáról (tulajdonképpen egyfajta muszlim égi panteonról) is képet kaphatunk.

Mohamed egyébként kezdettől fogva egyetemes üdvtörténeti keretekben gondolkodott, amikor isteni sugallatra meghirdette az új vallást. Az az állítás azonban, hogy ő az ábrahámi ősvallás folytatója, csak 624 körül kezdett alakot öltetni.²⁴ Eszerint Isten emberek felé irányuló folyamatos üzeneteinek utolsó letéteményese Mohamed, ám alapvető újdonsággal az ő fellépése sem szolgál, mert elődei már mindent elmondtak, amit Isten rajtuk keresztül üzeni kívánt. Eszerint már Ábrahám kialakította a Kába-kő kultuszát azzal, hogy felépítette a szentélyt. Az ehhez kötődő rituálét egyébként Mohamed egész életében gyakorolta (*Ibn Hišām* is idéz egy hagyományt, melyben a kő hétszeri körbejárásáról tesz említést), s később az iszlám tanok szerves része lett. A mekkai zarándoklat pogány kori eredete és az ahhoz kapcsolódó általános béke (vérbosszúk megszüntetése), illetve az ájtatosság *ramadān* hónapban gyakorolt rítusai szövegünkben is megjelennek, sőt éppen az egyik ilyen vallási elmélyülés vezetett a Prófétát istenélményhez.

²² ARMSTRONG, *Isten története...*, i. m., 175.

²³ *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Richard C. MARTIN (szerk.), London, Macmillan, 2005, 554.

²⁴ SIMON Róbert, *Iszlám kulturális lexikon*, Corvina, é. n., 26–27.

A kinyilatkoztatás

Mohamed első kinyilatkoztatási esete mintapéldája lehet a Rudolf Otto-féle „szent” (vagy ahogyan ő nevezi: *numinózus*)²⁵ fogalom megnyilvánulásának, minthogy annak szinte minden elemét felfedezhetjük benne. *Ibn Hišām* leírásában Mohamed második találkozása Gábriellel nem tűnik olyan megrendítőnek, mint amit *Tabarī* változatában olvashatunk, amikor kétségbeesésében a Próféta az öngyilkosság gondolatával játszott.²⁶ E *mysterium tremendum*-élmény után – mely valójában végigkíséri a teljes történetet – viszont Mohamed tanúja lehetett látomása természetfölötti, „egészen más” jellegének is, amikor megpillantotta Gábiel arkangyalt, amint férfi képében két lábát az ég horizontja felé helyezte, s betöltött mindent: Mohamed eleinte ellenállt, s próbált máshová nézni, ám mindenhol csupán Gábielt látta. Ennél is jobban fejezi ki azonban a „teremt-ményérzetet”²⁷ az a fojtogató erő, amit Mohamed akkor érzett, amikor a Gábriellel való első találkozás alkalmával nem engedelmeskedett neki. Következésképp szembesült az isteni haraggal, a fenséges hatalommal (*majestas*). A kényszerítés többször egymás után lejátszódik, Mohamed vitába keveredik az isteni erővel, s ez meglehetősen dinamikussá teszi az egész jelenetet. Otto nyomán itt vélhetjük felfedezni az „energikusság” elemét, mely aktivizálja az ember lelkét.²⁸

Az egész eset lenyűgözősege (*mysterium fascinans*) abban nyilvánul meg, hogy önakaratán kívül és talán képességeinek is ellentmondva²⁹ Mohamed olvasni kezd. „Rejtélyes-félelmetes” titok tárul fel előtte: olyan Istentől kapja a kinyilatkoztatást, mely az embert egy puszta vérrögből formálta, s ez az Isten tanította meg teremtményét a világ dolgaira. Allah egyébként csak részletekben ismertette a Koránt Mohamed számára, s így minden egyes alkalom kinterhes élményt jelentett neki: „egyszer sem kaphattam úgy az ígét, hogy ne érezzem, lelkem elszakítatik tőlem” – állította Mohamed évekkel később.³⁰

Mohamed rémületét nemcsak az isteni nagyság magyarázhatta, hanem egy jóval földhöz ragadtabb indok is: Mohamed attól félt, hogy maga is ún. *káhin*-ná

²⁵ Ezzel a fogalommal Otto az erkölcsi többlet hiányára kíván utalni, mely a „szent” szó esetében nem lehetséges, minthogy az egyértelműen pozitív tartalommal töltődött fel az idők során.

²⁶ ARMSTRONG, *Mohamed...*, i.m., 123.

²⁷ „ama teremtmény érzete, aki elmerül a saját jelentéktelenségében és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, aki minden teremtmény fölött áll.” Rudolf OTTO, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Bp., Osiris, 1997, 19.

²⁸ *Uo.*, 33.

²⁹ Mohamed analfabetizmusáról lásd alább.

³⁰ ARMSTRONG, *Isten története...*, i.m., 177.

vált. A *kāhin*-ok (gyakran „jós”-ként szokás fordítani) az Ószövetség vándor lát-nokaival hozhatók párhuzamba, ám megvetésükre az adta az okot, hogy gyakran érthetetlen zagyvaságokkal próbálták meg a tudatlan embereket maguk köré gyűjteni.³¹ Érthető volt Mohamed aggodalma, hiszen ő a transzcendens megtapasztalásnak csak ezt a formáját ismerte, s a közvélekedés a *kāhin*-ok és a költők ihletettséget a dzsinnek³² szeszélyes hatásából eredeztette.³³ Mohamed „maga minden ilyen besorolást visszautasított. Hangsúlyozta: amit ő mond, az több mint jövendölés, és látomásait sem pénzért adja – szent kényszer alatt cselekszik.”³⁴

Otto a *numinózus* megtapasztalásának utólagos következményeként beszél arról, hogy az ember leértékeli önmagát az isteni abszolút fölény érzésével szemben.³⁵ Mohamed ezt a „szerénységet” átviszi az emberek világába is, amikor arról beszél, hogy csak *nazīr* („intő”) kívánt lenni (Korán 46, 9 vagy 29, 50–51), nem akart magának semmiféle politikai hatalmat. „Én csak hozzátok hasonló ember vagyok, [aki] azt a kinyilatkoztatást kaptam, hogy a ti istenetek az egyetlen Isten.” (Korán 41, 6)

Az első kinyilatkoztatás megrázó élménye elől Mohamed felesége, *Ḥadīġa* ölébe menekült, s az asszony nyújtott neki vigaszt.³⁶ Igazi lelki társ volt számára: erőt öntött belé, s isteni küldetésének folytatására biztatta. Ám hogy Mohamed ekkor ténylegesen felkészült volna a prófétai szerepre, az korántsem biztos: az első kinyilatkoztatást ugyanis két évnyi hallgatás követte.

A Próféta írástudatlanságának kérdése

Szövegünk központi (3.) részének lényeges eleme az, hogy Mohamed jogosan kapja-e a felszólítást arra vonatkozóan, hogy olvasson,³⁷ vagy pedig ténylegesen isteni csodának lehetünk tanúi akkor, amikor megnyílnak az ajkai és a Korán

³¹ ARMSTRONG, *Isten története...*, i. m., 175.

³² „Az arab népi hiedelemvilág jó vagy rossz szellemei... [akik] a törzsi társadalomnak megfelelően egyéniséget nélkülöző, csoportos lények, morálisan közömbösek” SIMON, i. m., 117.

³³ A „bolond” (*maġnūn*) értelmű arab szó képzésében összefügg a *ġinn* szóval.

³⁴ Hans KÜNG – Josef van Ess, *Párbeszéd az iszlámról*, Palatinus, 1998, 24.

³⁵ Rudolf OTTO, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Bp., Osiris, 1997, 21.

³⁶ A prófétai életrajzokat ezek a meglehetősen profán, „életközeli” jelenetek hitelesítik. Számos ilyen közlésből értesülünk arról, hogy Mohamed – kortársaival ellentétben – milyen tisztelteltelen bánt a nőkkel, s bennük gyakran lelt lelki társra.

³⁷ *Īqra’!* „Olvass!” / „Recitálj!” / „Hirdess!” *q-r-’*; ebből a szógyökből képződik a Korán („olvasmány”) szó is.

előzményét, az Istennél a mennyekben levő *umm al-kitāb*-ot („a könyvek anyját” – a szöveg nem nevezi meg, viszont nyelvtanilag nőnemmel utal rá) kezdi el recitálni. A vonatkozó rész jelentése egyszerűen annyit tesz, hogy „nem olvasok”, de úgy is érthette Mohamed, hogy „nem olvasok (mert nem tudok)”. Közelebb talán csak akkor kerülünk a megoldáshoz, ha Mohamed életének fejleményeit vesszük figyelembe.

A Koránban például gyakran úgy említik Mohamedet, mint az *ummī* (analfabéta) próféta. Egyes nyugati kutatók azonban azzal érvelnek, hogy Mohamed mint kereskedő minden bizonnyal elsajátította a betűvetés alapjait. Ők az *ummī* szót a Koránban nem Mohamedre, hanem éppen követőire, az arabokra értik, akik akkor még a zsidókkal és keresztényekkel ellentétben nem rendelkeztek szent iratokkal.³⁸ (Ezek szerint Mohamed az *ummī*-k prófétája.) Hans Küng megállapítja, hogy „az iszlám felfogás szerint Mohamed a Koránt közvetlenül Istentől kapta, így fel sem merülhetnek zsidó vagy keresztény előzmények. Nem valószínű, hogy Mohamed írástudatlan volt, de feltehetően nem olvasta a Bibliát, hiszen a Korán bibliai vonatkozásai meglehetősen pontatlanok és töredékesek.”³⁹

Egyértelmű válasszal azonban nem szolgálhatunk a kérdés kapcsán, legfeljebb elmerenghetünk azon, hogy Mohamed miért csak többszöri felszólításra kezdett el olvasni, ha már eleve képes volt rá. Bár az is igaz, hogy e kérdésfelvetés nem feltétlenül jogos, hiszen előfordulhat, hogy Mohamed Gábielre eleinte egy rosszindulatú dzsinnként tekintett, akinek nem kívánt szolgálatot tenni.

A hagyomány egyébként úgy tartja, hogy a Próféta a leveleit tollba mondta, leggyakrabban fogadott fiának, Alinak, aki tanult ember hírében állt. Az szinte elképzelhetetlen, hogy egész életében megjátszotta volna a szerepét. Az *ummī* mint „írástudatlan” jelentéssel bíró szó a muszlimok számára nemcsak a ki nyilatkoztatás csodája miatt fontos.

Szimbolikus jelentése hasonló a kereszténység „szeplőtelen fogantatás” dogmájához, hisz mindkettő az Isten üzenetét az embereknek közvetítő személytől elvárt lelki szegénységet, erkölcsi tisztaságot állítja reflektorfénybe.⁴⁰

Isten, a barlang és az angyalok

A vallási jelenségek elemzése kapcsán arra is érdemes kitérni, hogy a szöveg első felében Isten közvetlenül van jelen, s mint az események direkt irányítója

³⁸ ARMSTRONG, *Mohamed...*, i.m., 131.

³⁹ KÜNG – ESS, i.m., 53–54.

⁴⁰ ARMSTRONG, *Mohamed...*, i.m., 132.

munkálkodik. A fő esemény – a kinyilatkoztatás – során azonban furcsa módon a háttérbe kerül, s csupán közvetve, Gábrielen keresztül mutatkozik meg a hatalma.

Az iszlám Gábrielt általánosan a Szent Lélekkel azonosítja, melynek megtestesülése révén Isten az emberhez szólhat. Nem valami festőien bájos angyalfigura tehát, hanem mindenütt jelenvaló, mindenható lény, aki elől nincsen menekvés.⁴¹

Ezzel a tulajdonságával éppen az isteni mindenhatóságot testesíti meg.

Bár az angyalok az iszlámban nem jutnak olyan fontos szerephez, mint a kereszténységben, a bennük való hit mégis az alapvető hitelvek közé tartozik. Szerepük hasonló a keresztény angyalokéhoz: Istent dicsőítik és küldöttként funkcionálnak az Isten és az ember közti kommunikációban. (Bár léteznek más, speciális feladatokkal ellátott angyalok is.) Az arkangyal, Gábriel pontosan ez utóbbi feladatban tüntette ki magát, s nemcsak Mohamed esetében, hanem már a korábbi próféták idejében is ő vitte Allah üzenetét.⁴²

Fontos még megjegyezni, hogy Isten és az isteni hatalom meglehetősen antropomorf képekben kerül kifejezésre, ami ugyebár a hivatalos dogmatikai álláspontnak ellentmond. Az iszlám későbbi teológiai fejleményeiben eleve már az is sok vitára adott lehetőséget, hogy Isten mondhat-e bármit is egy embernek (jelen szövegünk bevezetőjében mind Mohameddel, mind pedig a többi prófétával megtárgyalja Mohamed leküldésének ügyét, kvázi szerződést köt velük, megállapodást [*‘ahd*] kényszerít rájuk), illetve ha mondhat, akkor milyen módon teheti azt. (Mellesleg egy érdekes nyelvtani–filozófiai probléma is felvetődik a szövegben, amikor Isten arról kíván beszámolni Mohamednek, hogy az ő ügyében már szerződést kötött a többi prófétával, akkor Isten saját magáról E/3-ban tesz említést.) Amikor azonban azt olvassuk, hogy Mohamed szívébe bele lett vésve („írva”; passzív alakban) az, amit ki kell nyilatkoztatnia, akkor a cselekvő itt nyilvánvalóan megint Isten kell legyen, aki – még ha átvitt értelemben is, de – olyan emberi cselekvést végez, amihez emberi alak (kéz) szükséges. Furcsának tűnhet az a már említett jelenség is, amikor Gábriel lábainak ágaskodásával betöltötte a horizontot.

Allah az egész szövegen keresztül mint a mindenható tanítómester jelenik meg, akinek a legfontosabb tulajdonsága az, hogy tudást és bölcsességet ad, eligazít, egyezkedik. Az istenség minden vallásból ismeretes civilizációépítő

⁴¹ ARMSTRONG, *Isten...*, 176.

⁴² SIMON Róbert, *Islám kulturális lexikon*, Corvina, é. n., 46–47.

tevékenysége nyilvánul meg akkor, amikor Allah a prófétákra ruhazza a könyvet (vagy más fordítás szerint: az írást), hogy azok a nála levő örök tudásból, illetve annak tartalmazójából, az *umm al-kitāb*-ból bölcsességet közvetíthessenek az emberiség felé.

A *Tabarī*-féle beszámolóhoz még egy fontos vallási jelenség járul: ott ugyanis Mohamed a *Hirā'*-hegyen⁴³ egy barlangban kapja a kinyilatkoztatást. A barlangnak szinte minden vallásban szimbolikus jelentősége van, Mircea Eliade *axis mundi*-ként határozza meg, melyhez a pogány vallásokban földistenségek is kötődnek. A barlang mint olyan azonban gyakran egybemosódik a hegy szimbolikus szerepével, s talán ez magyarázza, hogy *Ibn Hišām*-nál már nem találunk róla említést, hanem csak a *Hirā'* (hegy) kerül megemlítésre. A barlangok utalhatnak a teremtésre, a föld méhére, s ezekkel összefüggésben az életre, ugyanakkor mélységükkel a halál szimbólumai is lehetnek. Átmenetet képeznek a kozmikus régiók, a menny és a föld között.⁴⁴ Mohameddel kapcsolatosan is az átmenetről tanúskodnak: valami ugyanis a Próféta barlangbéli látomásával végérvényesen megváltozik. A régi rendszernek hátat fordít, s egy új társadalmi forma kiépítését célozza meg.

⁴³ Érdekes a *Hirā'* szó jelentése: „tanácstalanság”. Mohamed a már említett *hadīth*-ok szerint is gyakran jár ebbe a térségbe, hogy magányosan elmélkedjen.

⁴⁴ *Encyclopedia of Religion*, Lindsay JONES (szerk.), Thomson Gale, 2005, 1468.

Felhasznált irodalom

ARMSTRONG, Karen

Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve, Bp., Európa, 1996.

Mohamed. Az iszlám nyugati szemmel, Bp., Európa, 1998.

DUDLÁK Tamás: „Szent szöveg, imádság és vallási kommunikáció az iszlám-ban”. NÉMETH Patrik (szerk.): *Otthonunk az ELTE – Az Eötvös Loránd Tudományegyetem kollégista hallgatóinak tanulmánykötete*, Bp., 2012.

Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Richard C. MARTIN (szerk.), Macmillan, 2005.

Encyclopedia of Religion, Lindsay JONES (szerk.), Thomson Gale, 2005.

GERMANUS Gyula: *Az arab irodalom története*, Bp., Gondolat, 1979.

GOLDZIHNER Ignác

Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből, MTA Könyvkiadó, 1881.

Előadások az iszlámról, Bp., Katalizátor, 2008.

Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok 1–2., Bp., Gondolat, 1981.

KÜNG, Hans – Ess, Josef van: *Párbeszéd az iszlámról*, Palatinus, 1998.

OTTO, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Bp., Osiris, 1997.

SIMON Róbert

A Korán világa, Bp., Helikon, 1987.

Islám kulturális lexikon, Corvina, é. n.

Függelék⁴⁵

A Próféta elküldése – béke legyen vele

Azt mondta *Ibn Ishāq*:

Amikor Mohamed elérte a 40. életévet, Allah elküldte őt a világ iránti irgalmasságból (*rahmatan lil-‘ālimīna*) és örömhírt hozott általa az egész emberiség (*kāffatan lil-nās*) számára. És szerződést (*mītāq*) kötött a számára az összes korábban leküldött Prófétával, hogy higgyenek benne és hitelesítsék (*tašdīq*) őt, és hogy azok támaszai legyenek Mohamednek az őt akadályozókkal szemben. És (Allah) kötelezte a korábbi prófétákat, hogy hirdessék ezt (Mohamed eljövételét) mindazoknak, akik hisznek bennük és elhiszik (szavaikat). Ők (a próféták) ebből (a szerződésből) annyit teljesítettek, amennyi a kötelességük volt.

Allah erről mondta (a Koránban) Mohamednek – béke legyen vele – midőn Allah megkötötte a szerződést a prófétákkal (azt mondta nekik):

„Nemde adtam nektek könyvet (*kitāb*) és bölcsességet. Aztán majd jön hozzátok egy küldött, aki megerősíti (*muṣaddiq*) azt, amit kaptatok („nálatok van”). Bizony higgyetek benne és segítsétek!”

És kérdezte (Allah):

„Elfogadjátok-e és magatokra vállaljátok-e a kötelezettségemet (*iṣr*) – vagyis amit rátok terheltem a szerződésemből (*‘ahd*)?”

Erre azt válaszolták (a próféták):

„Elfogadjuk (*aqrarnā*).”

És mondta (Allah):

„Tanúsítsátok, és én is tanú vagyok a tanúk (*šāhidīna*) közül!”

Így szerződést kötött Allah mindegyik prófétával, hogy hitelesítsék Mohamed (küldetését) és támogassák az ellenszegülőkkel szemben. És mindezt

⁴⁵ *Sīrat an-nabī li-Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik bin Hišām*, Dār al-turāt bi-Tanṭā, Egyiptom, 1995, 303–305. A szöveg behúzásainak változása a narráció és a párbeszéd viszonyát hivatott érzékeltetni. A kerek zárójelek közé írt szavak a fordítás eredeti szövegben nem megtalálható tartalmi, értelmi kiegészítést szolgálnak, míg a szögletes zárójelek a közbeékelte magyarázatokat tartalmazzák.

(Mohamed eljövételét) azoknak hirdették, akik hittek bennük és elhitték (szavaikat) a két Könyv (a Tóra és az Evangélium) népéből (*min ahl hādāyini l-kitābayn*).

Azt mondta Ibn Ishāq, hogy említette (hagyományozta) Zuhri, aki ‘Urwa ibn Zubayr-ra, ő pedig ‘Āišā-ra hivatkozott, aki elmesélte, hogy:

Az első dolog, amivel Allah küldötte – béke legyen vele – elkezdte (Allah) a prófétaságot, az volt, amikor Allah kegyes akart lenni hozzá és irgalmas akart lenni a szolgálóihoz (ti., a későbbi muszlimokhoz), s igaz látomást (*ar-ru’yā as-sādiqa*) (mutatott nekik). Allah küldötte – béke legyen vele – nem látott más álmot alvás közben, csak olyat, ami úgy jött el, mint a hajnalhasadás. És ‘Āiša szerint Allah megszerettette vele (Mohameddel) az elvonulást, s nem volt olyan dolog, amit a magányba vonulásnál (*ḥalwa*) jobban szeretett volna.

Azt mondta *ibn Ishāq*, hogy vele ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdallāh ibn Abī Sufyān ibn al-‘Alā, a Taqif törzs egyik szolgálólányának fia közölte:

Amikor Allah a küldöttét – béke legyen vele – kegyében akarta részesíteni és elindította őt a prófétaság útján, az történt, hogy (Mohamed) a dolgára ment (*ḥaraḡa liḥāḡatihi*) és eltávolodott már annyira, hogy elhagyta a házakat és elért a mekkai szurdokokhoz (*ša‘āb*) és a folyómedrek mélyedéseihez. Allah küldötte – béke legyen vele – nem haladt el kövek mellett és nem volt ott fa (sem), kivéve, amelyik azt mondta neki: „Béke reád ó, Allah küldötte! (*as-salām ‘alayka yā rasūl allāh*)” És erre megfordult, délre és északra és maga mögé nézett és nem látott mást, csak fákat és köveket és továbbra is így nézett körbe, nézett és hallgatózott, míg Allah is úgy akarta (egy darabig). Majd pedig Gábiel (*Ġibrīl*) elhozta neki azt, amit Allah kegyelméből elhozott neki. És ez pedig *Hirā’*-ban *Ramaḍān* hónapban történt.

Azt mondta *Ibn Ishāq*, hogy hagyományozta neki *Wahb bin Kaysān*, a Zubayr klán *mawlā’*-ja [törzsbe befogadott külső tag], aki hallotta ‘Abdallāh bin az-Zubayr-t, amint mondja ‘Ubayd bin ‘Umayr bin Qatādā-nak – aki a *Layl* törzsből való –:

„Mesélj nekünk, ‘Ubayd, miként kezdődött a Próféta – béke legyen vele – kiválasztása a prófétaságra (*nubuwwat*), amikor eljött hozzá Gábiel?” – kérdezte *Wahb*.

Erre azt mondta ‘*Ubayd* – s közben én (ti., *Wahb bin Kaysān*) is jelen voltam, amikor mesélte a hagyományt ‘*Abdallāh bin az-Zubayr*-nak és azoknak, akik az embereknek, akik ott voltak nála:

„A Próféta – béke legyen vele – kiment *Hirā’*-ra minden évben egy hónapra magányos elmélkedésre (*kāna yuğāwiru*), mely az a hónap volt a *ğāhiliyya* [az iszlám előtti korszak neve] idejében, amelyet a Qurayš törzs megszentelt. És Allah küldötte (is) – béke legyen vele – rendszerint minden évben ebben a hónapban vonult vissza (*kāna yuğāwiru*), s közben enni adott azoknak a szegényeknek, akik eljöttek hozzá. Amint ez eltelt és Allah küldötte – béke legyen vele – eltávozott a magányos elmélkedésből (*ğiwār*), az első dolog, amibe belekezdett, az a Kába (meglátogatása) volt. És mielőtt bement volna a házába, hétszer – vagy Allah tudja hányszor (*aw mā šā allāh*) – megkerülte a Kábát. Aztán pedig hazatért, mígnem eljött az a hónap, amelyben Allah megmutatta akaratát és kegyelmét abban az évben, melyben elküldte őt, s a hónap (neve) pedig a *ramadān* volt.

Allah küldötte – béke legyen vele – pedig kiment a *Hirā’*-ra, minthogy szokása volt az elvonulás és a családja is vele volt. Amikor aztán eljött az éjszaka, amelyben Allah kegyében részesítette (Mohamedet) és irgalmas volt a szolgálaihoz (‘*ibād*), akkor eljött hozzá Gábiel az isteni parancssal.

Azt mondta Allah küldötte – béke legyen vele –:

«Miközben aludtam, elhozott nekem egy brokáttakarót (*namaṭ min dībāğ*), amelyben egy könyv (*kitāb*) volt, s azt mondta: ‘Olvass! (*iqra*)’, de én mondtam, hogy ‘Nem olvasok (*mā aqra’u*)’. Erre fojtogatni kezdett (a brokáttal) (*ğattani bihi*), hogy már azt hittem, hogy a halál (jött el). Végül elengedett, s mondta, hogy olvassak, de én mondtam, hogy nem olvasok, mire (újból) fojtogatni kezdett vele, hogy már azt hittem, hogy a halál (jött el). Aztán (ismét) elengedett. És (megint) mondta, hogy olvassak, mire én: ‘Mit olvassak?’ – kérdeztem. Ezt csak azért mondtam, csak hogy szabadulhassak tőle, nehogy még egyszer ugyanazt megtegye velem, amit tett. És azt mondta (Gábiel):

‘Olvass! Urad nevében, aki teremtett. Megteremtette az embert egy vér-rögből (‘*alaq*). Olvass! A te Urad a legbőkezűbb, aki megtanította az írást (‘*allama bil-qalam*), megtanította az embert arra, amit nem tudott.’ (Korán 96, 1–5)

Mondta, és én olvastam ezeket (a Korán verseket), aztán véget ért (az egész) és ő eltávozott. Felébredtem (*hababtu*) az álmomból, és olyan volt, mint-ha (ezek a versek) a szívembe lettek volna írva könyvként (*kitibat fī qalbī kitāban*). Aztán elmentem onnan (ahol az álmod láttam), mígnem a hegy közepére értem, és egy égből jövő hangot hallottam, amely azt mondta:

‘Mohamed, te vagy Allah küldötte, én pedig Gábriel vagyok.’

Ezt mondta, s én pedig felemeltem a tekintetem az égre, s Gábrielt egy ember képében láttam, akinek a két lába egymás mellett volt, mégis betöltötte az ég horizontját (*ufuq as-samā*), és azt mondja:

‘Mohamed, te vagy Allah küldötte, én pedig Gábriel vagyok.’

Ezt nézvén megálltam, s nem léptem sem előre, sem hátra, majd levettem róla a tekintetemet, de bárhova néztem, csak őt láttam. Folyamatosan álltam és nem léptem se előre, se pedig hátra, mígnem *Hadiġa* [Mohamed felesége] küldötteket menesztett értem. Azok pedig elérték Mekka legmagasabb pontját, s visszatértek hozzám. Én pedig csak álltam ott a helyemen, aztán (Gábriel) otthagyt engem. És én is elmentem onnan, visszatérvén családomhoz. S mikor visszatértem *Hadiġa*-hoz, hozzásimulva (*muḏīfan ilayhi*) a lábához ültem. Ő pedig azt mondta:

Abū-l-Qāsim (Mohamed), merre voltál, mert Isten bizony (*wallāhi*) a küldötteimet elküldtem érted, hogy megkeressenek. Azok pedig elérték Mekka legmagasabb pontját, de visszatértek hozzám.’

Erre elmeséltem (mondja Mohamed) azt, hogy mit láttam, s azt mondta (*Hadiġa*):

‘Örvendj hát (*abšir*) és bizakodj (*uṭbut*), unokatestvérem, mert arra esküszöm, akinek *Hadiġa* lelke a kezében (birtokában) van (*wallādi nafsu Hadiġa biyadihi*), hogy én bizony remélem, te leszel e népnek a próféta!’»

Majd felkelt (*Hadiġa*), felvette a (kimenő) ruháját, s elindult *Waraqa bin Nawfal*-hoz, aki az ő unokatestvére volt. *Waraqa* már korábban keresztény-nyé vált, olvasta a könyveket és hallott (történeteket) a Tóra (*Tawrāt*) és az Evangélium (*Inġīl*) népétől. (*Hadiġa* pedig) elmondta neki azt, amit Allah küldötte – béke legyen vele – mondott neki arról, amit látott és hallott. *Waraqa* pedig azt mondta:

«Ó szentséges szentség! (*quddūs^{um} quddūs^{um}*) Arra esküszöm, akinek *Waraqā* lelke a kezében van (*walladī nafsu Waraqā biyadihi*), bizony, ha igazat mondtál nekem, *Ḥadīġa*, akkor eljött (Gábrriel személyében) a Legnagyobb Megbízott (*nāmūs al-ʾakbar*), aki Mózeshez (*Mūsā*) is eljött. Bizony ő e nép prófétája, s mondd neki azt, hogy bizakodjon!»